

# RES PVBLICA LITTERARVM

Documentos de trabajo del grupo de investigación “Nomos”



Lucio Anneo  
**SÉNECA**

Instituto de Estudios Clásicos  
sobre la Sociedad y la Política

Suplemento 2013-4

**Consejo de Redacción:**

**Director:**

Francisco Lisi Bereterbide (UC3M)

**Secretarías de redacción:**

Federica Pezzoli (UC3M)

Cristina Basili (UC3M)

**Comité de redacción:**

Lucio Bertelli (Università di Torino)

David Hernández de la Fuente (UNED)

Jorge Cano Cuenca (UC3M)

María José Vega (UAB)

Fátima Vieira (Universidade do Porto)

Ana María Rodríguez González (UC3M)

Franco Ferrari (Università de Salerno)

Jean-François Pradeau (Université de Lyon)

**Edita:**

Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca”

Edificio 17 "Ortega y Gasset" - Despacho 17.02.43

C/ Madrid, 133 - 28903 - Getafe (Madrid) - España

Correo-e: [seneca@hum.uc3m.es](mailto:seneca@hum.uc3m.es)

D.L. M-24672-2005

ISSN: 1699-7840

Autor: Instituto “Lucio Anneo Séneca”

Editor: Francisco Lisi Bereterbide

# Lecturas contemporáneas de la concepción paulina de la ley

MAR ROSÀS  
Universidad Pompeu Fabra, Barcelona

## Introducción

El objetivo del presente texto es examinar algunas de las más destacadas lecturas contemporáneas de las cartas de Pablo con el fin de analizar, en primer lugar, qué papel desempeña la ley en el liberador tiempo mesiánico y, finalmente, sugerir, a modo de esbozo, algunas de las implicaciones (y aplicaciones) que pueden tener los estudios de la ley en el tiempo mesiánico para la teoría política contemporánea.<sup>1</sup>

Las cartas de san Pablo son unos de los documentos fundamentales —o fundacionales— de Occidente. En ellas se anuncia la inminente llegada del mesías y se explica qué actitud debe adoptarse durante esta espera. Estas cartas tienen, pues, unas implicaciones teológicas, filosóficas, y éticas de primer calibre: ¿quién puede hacer oídos sordos a la noticia de que el mesías está a punto de llegar?

Lo que nos interesa de estos documentos no son las reflexiones teológicas que se derivan de tan desconcertante noticia, sino una serie de relecturas en clave política de estos documentos que, aparentemente, no tenían ninguna finalidad política.

El inicio de este interés político por las cartas de Pablo puede fecharse en el año 1919, cuando Karl Barth publica su *Carta a los romanos* y, pasando por autores como Carl Schmitt y, de algún modo, Walter Benjamin,<sup>2</sup> llega a nuestros días de la mano de Alain Badiou (1997), Giorgio Agamben (2000) y Slavoj Žižek (2003).

La mayoría de estas relecturas tocan, de un modo u otro, la siguiente cuestión: ¿qué papel desempeña la ley en el tiempo mesiánico? ¿Tras la llegada del

---

<sup>1</sup> Esta tarea ya ha sido emprendida, aunque desde distintos ángulos, por algunos pensadores actuales. Ver la obra colectiva, dirigida por R. Mate (2006). El número de febrero de 2003 de la revista *Esprit* también es muestra de un vivo interés por el corpus paulino.

<sup>2</sup> Ninguno de los textos de W. Benjamin versa sobre las cartas paulinas. Sin embargo, Benjamin tiene algunos textos claramente mesiánicos que han resultado cruciales para el debate del siglo XX sobre el mesianismo, en el que hay que enmarcar las lecturas de las cartas de Pablo. Además, G. Agamben ha sostenido que *Teología política I* (1921), el texto en el que C. Schmitt afirma que lo que define al soberano es su capacidad de decidir en el estado de excepción, es una respuesta a “Para una crítica de la violencia” de Benjamin, y que la octava tesis de las *Tesis sobre la filosofía de la historia* (1959) de Benjamin es una respuesta a esta obra de Schmitt. Ver la rigurosa argumentación que proporciona G. Agamben para probar esta tesis (2003, 52-57). Si esto es cierto, reforzaría el argumento según el cual Benjamin resulta de suma importancia para leer a Pablo, a pesar de que jamás escribiese sobre él.

mesías, la ley será abolida o preservada? La reflexión más importante acerca de esta cuestión se encuentra en la Carta a los Romanos, concretamente en *Rm* 3, 28-31:

Así llegamos a esta conclusión: Dios hace justa a la persona que tiene fe, sin exigirle el cumplimiento de lo dispuesto por la ley. [...] Entonces, ¿con la fe anulamos el valor de la ley? ¡De ninguna manera! Por el contrario: afirmamos el valor de la ley.

Pablo es ambiguo: ¿es partidario o contrario a la ley? Como veremos, las respuestas que se han ofrecido a esta pregunta han sido múltiples y, a veces, opuestas.

La estructura de nuestra exposición es la siguiente. Primero elaboraremos un breve repaso de algunas de las lecturas y usos contemporáneos de la peculiar concepción paulina de la ley en el tiempo mesiánico. Después nos centraremos en dos de las reflexiones más recientes y, a nuestro juicio, más ricas, porque consideramos que evitan algunas de las simplificaciones de las otras. Nos referimos a Giorgio Agamben, que habla explícitamente de la *Carta a los Romanos*, y a Jacques Derrida, que no habla explícitamente de ella, pero a partir de quien, creemos, si se destilan una serie de ideas de su pensamiento y se aplican a ella, puede forjarse una original forma de leer a Pablo que matiza y corrige la de Agamben.<sup>3</sup> Entre estas dos posturas estableceremos un “inicio” de diálogo, un “esbozo” de diálogo, que se intuye fértil, pero que, a pesar de las constantes alusiones de Agamben al pensamiento derrideano,<sup>4</sup> nunca llegó a establecerse; quizás por falta de tiempo. Finalmente, expondremos algunas de las implicaciones políticas de ambas posturas.

### **Primera sección. ¿Es posible una legitimación teológica del *nomos*? Karl Barth, Carl Schmitt y Jacob Taubes**

En su *Carta a los Romanos*, Karl Barth, un destacado teólogo protestante suizo, reivindicó la radical transcendencia de Dios. Entre Dios y el mundo no existe un puente levadizo.

Como muerte y vida no pueden darse a la vez, yuxtapuestas, ni como eslabones de una secuencia, así tampoco pecado y gracia. No *hay* puente alguno que una las dos riberas del abismo abierto aquí. [...] Es imposible aquí un tránsito paulatino, un ascenso escalonado, una evolución de una orilla del abismo a la otra. Por el contrario, se da una ruptura súbita en el lado de aquí y el comienzo de algo

---

<sup>3</sup> También resultaría interesante poner en relación el pensamiento de Derrida con el mesianismo judío. Se trata de una tarea que él nunca llevó a cabo, aunque hizo referencia a él un número de veces no despreciable.

<sup>4</sup> A. Thurschwell (2005) y C. Mills (2008) publicaron dos breves ensayos que pueden servir de introducción a este diálogo.

completamente distinto en el otro lado. En efecto, lo que podría indicarse como *vivencia* de la gracia que continuara otras vivencias religiosas se encuentra aún, como tal, en el lado de acá. La gracia misma es lo contrapuesto, lo que está al otro lado del abismo, y no hay puente que conduzca desde el lado de acá a la gracia (K. Barth, 1922, 289, 303).

Según Barth, no tiene absolutamente ningún sentido intentar diseñar un orden político supuestamente concorde a la voluntad divina. Dado que es absolutamente imposible conocer los designios divinos, es inútil que nos esforcemos por comportarnos de acuerdo con unos principios que creemos divinos. Ninguna obra nos salvará. No existe nada, en este mundo, que nos pueda acercar a Dios.

Para entender porqué Barth se opone tan firmemente a la idea de intentar vivir de acuerdo a un orden supuestamente divino, es importante tener en cuenta el contexto en el que escribe su obra. Barth empieza a escribirla durante la primera Guerra Mundial, periodo en el que observa, con horror, cómo se intentan legitimar una serie de posturas políticas en base a la teología cristiana. Según Barth, la teología no debe servir para fundamentar un orden político. Esto sería absolutamente inaceptable. Y, según él, éste es el mensaje de Pablo.

Barth, firmemente convencido de esta idea, se enfrentó al núcleo más complejo de las cartas de Pablo. En *Rm 13*, Pablo recomienda obedecer a la autoridad, alegando que todo poder viene de Dios. En este punto, Pablo parece, pues, partidario de la ley vigente. La maestría de la lectura de Barth es que, según él, este pasaje sólo tiene sentido a la luz de la cuestión sobre cómo vencer al mal, que aparece en *Rm 12*: no hay que intentar vencer el mal sobre su terreno o se será vencido por él (J.-C. Monod, 2003, 116). Y, según el Pablo de Barth, la ley, en tanto que mundana, es decir, en la medida en que pertenece a este lado del puente, está del bando del mal.

En definitiva, lo que debe guiarnos no es ninguna ley mundana, externa, sino el amor entendido como obligación infinita, que es algo interno. Según Barth, en *Rm 13* Pablo anima a obedecer a los poderes y deberes exteriores debidos al Estado porque rebelarse contra ellos significaría oponerse a una ley mundana, ilegítima, mediante otra ley mundana, igual de ilegítima. No tenemos que hacer ninguna revolución, porque el único que puede efectuar una revolución es Dios. Así pues, sostiene que lo divino no tiene que ser politizado.

En 1922, Carl Schmitt (1888-1985), jurista católico, publicó *Teología política*, y en 1950, *El nomos de la tierra*. La peculiaridad del empleo que hace Schmitt de Pablo es que se centra en una figura que no ocupa un lugar central de sus cartas: el *katechon*. En la *Primera carta a los Tesalonicenses*, Pablo habla de la inminente llegada de Cristo. En cambio, en la segunda parece haber cambiado de opinión y explica que “vendrá a su tiempo”, precedido por una serie de signos, incluida la llegada del Adversario. En esta constelación, el *katechon* funciona como el freno que evita que llegue el Adversario para que el mesías

llegue a su tiempo. El *katechon* frena, retiene el fin (2 Ts 2, 6) para que éste llegue en el momento propicio.

Schmitt aplica esta idea religiosa a la política: el Estado es el *katechon* que evita la llegada del caos. Para explicar cómo funciona este freno, es ilustrativo recurrir a la reflexión que hace Schmitt sobre el estado de excepción. La primera frase de su *Teología política* reza así: “El soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (C. Schmitt, 1922, 23). Es decir, lo que define al soberano es su capacidad de decidir en el estado de excepción y no, como suele afirmarse, dentro del orden jurídico vigente.<sup>5</sup>

Acto seguido, Schmitt caracteriza el estado de excepción: en caso de peligro, el soberano puede suprimir las leyes vigentes para preservar el Estado. Es decir, el derecho se suspende, provisionalmente, para preservar el derecho.<sup>6</sup> Es erróneo, pues, decir que el estado de excepción está fuera del orden jurídico. El estado de excepción se inscribe en la esfera jurídica. Lo que sí se encuentra fuera de la esfera jurídica es el caos. Y la función del estado de excepción es velar para evitar, o frenar, el caos.

En 1987, Taubes, un profesor de la Universidad libre de Berlín, vinculado, junto con Marcuse, al movimiento estudiantil de izquierdas de los sesenta y los setenta, propuso otra lectura del legado paulino. Inspirado en Barth, y en gran medida contra Schmitt, sostuvo que la misión de Pablo es fundar un nuevo pueblo. Para ello, debe efectuarse una tergiversación de los valores. Con este fin, Pablo se distancia de las normas del pueblo judío. Según él, lo que debe guiar a los hombres no son las normas del pueblo judío, puesto que ellas son en parte responsables de la crucifixión de Jesús. Escribe: “El imperator no es el nomos (ley), sino el clavado en la cruz por el nomos (la ley)”.

Según Taubes, Pablo también se opone a otra forma de asociación de aquel momento: al Imperio romano. Según él, el Imperio romano, a saber, la ley vigente, es el mal y debe vencerse. En palabras de Taubes:

Hay que intentar sacar a la luz la carga ‘política’ de la reflexión de Pablo. Yo leo la carta a los Romanos como legitimación y formación de una Nueva Alianza social, la *ecclesia* en devenir, frente al imperio romano, de una parte, y, de otro, frente a la unidad étnica del pueblo judío (J. Taubes, 1987, 125).

Así pues, Taubes considera que Pablo pone de manifiesto que todo poder constituido es ilegítimo. Es, pues, profundamente antinomístico. Está convencido de que el judeocristianismo tiene que proporcionar una alternativa política que reste poder a la ley. Basándose en Pablo, sostiene que todo poder constituido es

---

<sup>5</sup> Escribe C. Schmitt (1922, 20): “La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal nada prueba; la excepción, todo; no sólo confirma la regla, sino que ésta vive de aquélla. En la excepción, la fuerza de la vida efectiva hace saltar la costra de una mecánica anquilosada en repetición”.

<sup>6</sup> Como señala el propio Schmitt, el estado de excepción es un concepto teológico secularizado. Cumple, en el plano político, el papel del milagro: el milagro interviene en el mundo, poniendo en suspensión las normas que lo rigen, para velar por él, para sostenerlo.

*katechon*, es decir, un freno que difiere el tiempo mesiánico, y tenemos que librarnos de él para permitir el advenimiento de un estado superior en el que la ley ya no haga falta.

Hasta aquí hemos visto tres usos distintos de las cartas paulinas: el de Barth, el de Schmitt y el de Taubes. Schmitt es partidario del orden y la ley vigentes, mientras que Barth y Taubes son profundamente antinomísticos. Curiosamente, en el mundo actual, que hace gala de la ausencia de normas y se regocija en la transgresión, el pensamiento de Schmitt es, de los tres, el más empleado, tanto por la derecha como por la izquierda, aunque generalmente no es reivindicado en su totalidad (pues su pensamiento flirtea con propuestas peligrosas; el nazismo, por ejemplo).

A nuestro modo de ver, las tres maneras de leer a Pablo que hemos visto pecan de simplistas y reduccionistas. Consideramos que son Agamben y Derrida quienes comprenden mejor la complejidad del funcionamiento de la ley en el tiempo mesiánico.

### **Segunda sección. Preservación y abolición simultáneas de la ley. Agamben y Derrida**

Agamben pone de manifiesto que los enfoques que sostienen que en el tiempo mesiánico la ley será abolida son simplistas (es el caso, por ejemplo, de Taubes y Badiou). Pero tampoco sostiene lo contrario, es decir, que la ley se mantendrá. Según Agamben, en el tiempo mesiánico la ley desempeñará un papel complejo. Lo examina minuciosa y lúcidamente.

En *Homo Sacer* (1995), Agamben explica que, para los griegos, había una distinción fundamental entre dos palabras que se refieren a la vida: *bios* (la vida desnuda, la exclusión) y *zoe* (la vida política, la inclusión). Foucault sostuvo que la política moderna supone la inclusión del *bios* en la polis. Agamben da un paso más y muestra que esta inclusión no es un rasgo exclusivo de la política moderna, sino de todo poder, de toda soberanía. Es imposible discernir, afirma, entre la vida desnuda y la vida política. En otras palabras, no hay manera de decir si estamos fuera o dentro de la norma. Vivimos en un permanente estado de excepción. Los campos de concentración, así como Guantánamo, donde las normas se suspenden para el mantenimiento del poder, son el paradigma de lo político (G. Agamben, 1995, 99).

Cinco años más tarde, en *El tiempo que resta*, Agamben analiza la primera frase de la *Carta a los Romanos* e intenta demostrar que ella contiene todo el mensaje paulino. Uno de los términos que examina es *katargéo*, que es el verbo que describe la operación que efectúa la ley en el tiempo mesiánico. *Katargéo* significa “hacer inoperativa (la ley)”. Sin embargo, su sentido no es tan simple. Agamben detecta que Lutero tradujo *katargéo* por *Aufheben*, que significa, a la

vez, “preservar” y “abolir”.<sup>7</sup> Más tarde, Hegel emplearía este término en su dialéctica para describir el paso de una tesis a su antítesis: la antítesis no es la negación de la tesis, sino que retiene algo de ella (G. Agamben, 2000, 100-101). Así pues, en el tiempo mesiánico la ley será preservada en la forma de su abolición, o la potencia alcanzará su culminación no en su fuerza, sino en su debilidad.

Este nuevo estatus de la ley ha sido descrito por Agamben como “validez sin significación” o, como escribió Scholem a Benjamin, *Geltung ohne Bedeutung*. La ley mantiene su fuerza, pero ya no se concreta en ninguna ley. Se trata de una intencionalidad sin contenido, de una ley que se aplica no aplicándose. Cuando todas las leyes han sido suprimidas, permanece un *exceso* de ley en forma de fuerza.<sup>8</sup>

¿Cuál es la propuesta de Agamben? ¿Cómo puede pasarse de este estado de excepción opresor, inauténtico, a un estado de excepción positivo?<sup>9</sup> Según él, hay que interrumpir esta fuerza, hay que derrocarla (G. Agamben 2005). En este nuevo estado, ya no habrá, propiamente, ley alguna.<sup>10</sup> O, más bien dicho, la “ley” de este nuevo estado de excepción ya no podrá distinguirse de la vida.

Jacques Derrida (1930-2004), en cambio, no cree que pueda suprimirse la fuerza de la ley. Este pensador es conocido por sus tesis sobre el signo: el significante nunca logrará hacer presente el significado, puesto que éste está diferido para siempre.<sup>11</sup> Esta idea, que planteó en los años sesenta, contamina todas sus reflexiones sobre ámbitos bien diversos: arquitectura, política, ética...

De hecho, Derrida no trata directamente la cuestión de la ley en el tiempo mesiánico, ni examina las cartas paulinas, pero si se ponen en relación dos reflexiones suyas pertenecientes a períodos e intereses distintos se puede diseñar una concepción de la ley en el tiempo mesiánico que encaje con su pensamiento. Y a partir de aquí podremos iniciar un diálogo con el de Agamben. Una de estas reflexiones es sobre el mesianismo; la otra, sobre la ley.

Por lo que se refiere al mesianismo, Derrida afirma, en plena consonancia con la imposibilidad de alcanzar el significado, que el advenimiento del tiempo mesiánico no va a producirse jamás. Hay una serie de concepciones de la

---

<sup>7</sup> M. C. Taylor (2007) presenta una interesante objeción a esta tesis en la nota 23 del segundo capítulo de su *After God*. Según él, Lutero sólo emplea este término en el sentido de “socavar”.

<sup>8</sup> Agamben vincula este estatus de la ley con el estado de excepción schmittiano. Ver G. Agamben (2005).

<sup>9</sup> B. Gullì (2007, 237) describe lúcidamente las diferencias entre estos dos estados de excepción: “The state of exception, which produces sovereign power as well as naked life, can be seen in a double sense. Exception can be a positive concept when it defines the messianic law (the anomic state: anomic with respect to all profane power) and the coming of a higher law, based on faith for Paul, ethical law in a more general sense. This is, of course, the state that also defines exception as the true revolution which corresponds to its concept only insofar as it grounds itself in principles of universality, or, for Agamben, in the rest [...]. Yet, exception is a negative concept when the disactivation of the law, brought about by decrees and ordinances that simply replace the law in virtue of their might (and it makes no difference whether the example considered is the Nazi decree of 1933 or Bush’s ‘military order of 2001), only engenders a no longer exceptional situation, one of systematic and systemic violence in the sense explained by Benjamin”.

<sup>10</sup> Habría que analizar, sin embargo, si Agamben consigue explicar esta transición. A. Bielik-Robson (2010) y J.-C. Monod (2003) consideran que no.

<sup>11</sup> Ver *L'écriture et la différence*, 1979 [1967]; *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, 1993 [1967]; *De la grammatologie*, 2006 [1967]; *Marges de la philosophie*, 1972.



historia, explica en *Espectros de Marx* (1993), que se basan en la posibilidad de alcanzar el estadio ideal y/o final, es decir, el fin de las tensiones dialécticas, en palabras de Hegel, o el fin de la historia, según Fukuyama.

Derrida, por el contrario, sostiene que el ideal siempre permanecerá a una determinada distancia. Bautiza esta estructura de la experiencia como “mesianicidad sin mesianismo”.<sup>12</sup> En este texto, no obstante, no despliega su concepción de la ley, de modo que al lector le queda la duda sobre qué papel desempeña la ley en este tiempo que no consigue llegar a su *pléroma*.

Su reflexión sobre la ley se encuentra en *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”* (1989-1990). En teoría, escribe, la ley tiene que servir para hacer presente la justicia. En realidad, sin embargo, la justicia no puede reducirse a la aplicación de leyes. Quien se limita a aplicar una ley no arriesga nada. Está amparado bajo una norma, de modo que no ejerce su libertad y, en consecuencia, tampoco su responsabilidad. Derrida considera, pues, que la justicia requiere de una ruptura o de un salto: para alcanzar la justicia hay que suprimir la ley. Así pues, en cierto modo, el cumplimiento de la ley nos aleja de la justicia. En este gesto, Derrida parece partidario del antinomismo de Taubes.<sup>13</sup> Pero la postura de Derrida es más compleja y más rica. Según él, suspender totalmente la ley resulta imposible. Aunque se intente suspender la ley y decidir sin ella, nunca se puede escapar a la ley y, por tanto, alcanzar la justicia: en el momento en que se ha decidido, la justicia se escapa, porque se ha creado una norma, un criterio, una ley.<sup>14</sup> El mesías, y la consecuente supresión de la ley, no llegan nunca.

### **Tercera sección. Implicaciones políticas de las aproximaciones mesiánicas contemporáneas a la ley**

Ahora estamos en condiciones de señalar la diferencia fundamental entre el mesianismo de Agamben y la “mesianicidad sin mesianismo” de Derrida. Mientras que, para Agamben, el tiempo mesiánico consistirá en un estado de excepción en el que la fuerza de la ley, opresora, habrá sido interrumpida, según Derrida, resulta imposible escapar a la fuerza de la ley. Aunque Derrida no habla en estos términos, puede decirse que él plantea una “validez sin

---

<sup>12</sup> Derrida (1996b, 27-28) define esta noción del siguiente modo: “le *messianique*, ou la messianicité sans messianisme. Ce serait l’ouverture à l’avenir ou à la venue de l’autre comme avènement de la justice, mais sans horizon d’attente et sans préfiguration prophétique. [...] Le messianique s’expose à la surprise absolue et, même si c’est toujours sous la forme phénoménale de la paix ou de la justice, il doit, s’exposant aussi abstraitement, s’attendre (attendre sans s’attendre) au meilleur comme au pire, l’un n’allant jamais sans la possibilité ouverte de l’autre. Il s’agit là d’une ‘structure générale de l’expérience’. Cette dimension messianique ne dépend d’aucun messianisme, elle ne suit aucune révélation déterminée, elle n’appartient en propre à aucune religion abrahamique (même si je dois ici continuer, ‘entre nous’, pour d’essentielles raisons de langue et de lieu, de culture, de rhétorique provisoire et de stratégie historique dont je parlerai plus loin, à lui donner des noms marqués par les religions abrahamiques)”.

<sup>13</sup> Y, a la vez, parece estar recurriendo al decisionismo de C. Schmitt.

<sup>14</sup> En este sentido, puede decirse que Derrida no es antinomístico. Más bien habría que decir que es aporético (J. Derrida, 1996, 37).

significación” o una “*Geltung ohne Bedeutung*” permanente.<sup>15</sup> Y, a diferencia de Agamben, la lee positivamente. Que la fuerza de la ley no sea desactivada significa que el mesías —no entendido como personaje histórico, sino *conceptualmente*— no llega nunca.

¿Qué implicaciones políticas pueden derivarse de las distintas reflexiones sobre la ley que hemos expuesto? Señalaremos sólo algunas.

La concepción de lo político que se desprende de Schmitt es profundamente antimesiánica: el *katechon* frena el cambio a otro estado, imposibilita toda evolución. Entiende el estado de excepción como un medio para volver al orden previo. En cambio, Agamben, en la línea de Benjamin y Taubes, considera que el estado de excepción es el medio para alcanzar el tiempo mesiánico donde la ley dejará de oprimir. El caso de Barth es distinto, puesto que, según él, no hay ninguna forma mundana de deslegitimar el orden vigente ni de legitimar uno nuevo.

El pensamiento de Derrida puede servir para matizar las tesis de Agamben (aunque él no dialogara con Agamben explícitamente): según Derrida, no es cierto que el estado de excepción nos permita deshacernos de la ley y alcanzar la justicia, porque, como hemos visto, la justicia es impensable sin la ley. Así pues, la propuesta de Derrida no puede servir para defender la democracia —un cuerpo de leyes determinado—, pero tampoco para ofrecer un modelo alternativo. Puede definirse a Derrida como un demócrata liberal con mala conciencia. Desde su pensamiento, la Revolución que proponen los autores mesiánicos que hemos visto es imposible. Y es bueno que sea así, porque la distancia respecto de la justicia es la garantía de la justicia. Sino, nos encontraríamos delante de un sistema cerrado en el que no podría acontecer nada nuevo. Habríamos llegado al fin de la historia. Entre la muerte y la vida, Derrida elige la vida, aunque ella sea más compleja y esté plagada de injusticias.

Éste no es el caso de Schmitt, para quien no hay lugar para lo nuevo. El *katechon* debe evitarlo a toda costa. Su pensamiento es, pues, profundamente conservador. Tampoco es el caso de Agamben, para quien de un estado de excepción negativo, que suspende la ley para reforzar el poder (a lo Schmitt), se tiene que pasar a un estado de excepción positivo que desactive la ley y debilite al poder. Este estado de excepción dará lugar a lo nuevo (a una nueva ley indistinguible de la vida, carente de opresión alguna). Pero este nuevo, en tanto que autoafección, en tanto que coincidencia de lo real y lo posible, es la ausencia absoluta de movimiento. Elimina la alteridad (C. Mills, 2008, 31; A. Thurschwell, 2005, 189-190). Supone, pues, la muerte. Heidegger ya vio que “[s]iempre hay algo que todavía no ha terminado” y que, “cuando ese algo no

---

<sup>15</sup> El mismo Agamben ya lo había percibido. En *Homo Sacer* (1995, 170) escribió: “The success of deconstruction in our time is founded precisely on its having conceived of the whole text of tradition, the whole law, as a *Geltung ohne Bedeutung*, a being in force without significance”. Y cinco años más tarde, en *El tiempo que resta* (2000, 104): “La marca es en este sentido una *Aufhebung* suspendida que no conoce jamás su plenitud, su *pléroma*. La deconstrucción es un mesianismo bloqueado, una suspensión del tema mesiánico”. Y Agamben lee este fenómeno de forma negativa.

falta”, es porque “el ser-ahí ya no es”, es decir, porque la muerte ha acontecido (M. Heidegger, 1924, 42).

Contra esto, el estado de excepción derrideano permite definir lo político como la necesaria apertura al porvenir y a lo nuevo que nunca resultan alcanzables, pero que nos guían *como si*. El mesías no llega nunca, pero esto no se traduce, en el plano político, en un “todo vale”, sino que constituye, precisamente, la garantía de la justicia.

Nos detendremos aquí. Pero hay que decir que la comparación de las implicaciones políticas de las concepciones de la ley que tienen, respectivamente, Agamben y Derrida podría prolongarse. Aquí sólo queríamos señalar que la salida, *paulina*, que ofrece Agamben a la situación política contemporánea puede ser deconstruida a partir del pensamiento de Derrida. Esta constatación abre una interesantísima vía de investigación para la teoría política contemporánea: la fisura lingüística irreducible entre el significante y el significado, la grieta inevitable entre la ley y la justicia, abren y constituyen el espacio de lo político.

Para concluir, queremos señalar que no deja de ser paradójico que el legado de Pablo, que aparentemente quería huir de lo político, que se enfrentaba a él, haya dado lugar a todas estas reflexiones sobre lo político. No obstante, no es tan contradictorio como puede parecer, porque justamente el diálogo entre estas reflexiones permite perfilar, como acabamos de ver, un espacio de lo político no cerrado, nada *legalista*, con el que Pablo probablemente habría estado de acuerdo. Así pues, el mesianismo de Pablo se encuentra en la base de las concepciones políticas contemporáneas más “abiertas”, en todos los sentidos de la palabra.<sup>16</sup>

## Bibliografía

\*En los casos en los que no hemos empleado la edición original de un texto, en este listado ésta se indica entre corchetes. En el cuerpo del texto nos hemos referido a los textos por el año de su primera edición.

Agamben, G. (2007) [1995], *Homo sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford.

----- (2006) [2000], *El tiempo que resta*, Madrid.

----- (2005) [2003], *State of Exception*, Chicago; Londres.

----- (2008) [2005], “El Mesías y el soberano. El problema de la ley en Walter Benjamin”, en *La potencia del pensamiento*, Barcelona, pp. 261-281.

---

<sup>16</sup> A. Galindo (2008, 247) también considera que el mesianismo paulino tiene algo que decir en materia jurídica y política o, en sus palabras, que la resistencia mesiánica al nomos puede servir para la renovación del nomos. Escribe: “En cierto modo, podría decirse que el mesianismo es al derecho lo que la falsabilidad a la ciencia: su criterio”.

- Badiou, A. (1999) [1997], *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona.
- Barth, K. (1998) [1922], *Carta a los romanos*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid.
- Benjamin, W. (2007) [1959], *Tesis sobre la filosofía de la historia*, València.
- (1999) [1921], "Critique of Violence", en *Selected Writings*, 1, Cambridge (MA), Londres, pp. 277-300.
- Bielik-Robson, A. (2010), "A Broken Constellation: Agamben's Theology Between Tragedy and Messianism", *Telos. Religion and the Critique of Modernity*, 152, pp. 103-126.
- Calarco, M. y DeCaroli, S. eds. (2007), *Giorgio Agamben. Sovereignty & Life*, Stanford.
- Derrida, J. (2006) [1997], *De la grammatologie*, París.
- (1989-1990), "Force of Law: the Mystical Foundation of Authority", "Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité", *Cardozo Law Review*, 11, pp. 921-973.
- (1993), *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, París.
- (1996), *Apories*, París.
- y Vattimo, G. (1996b), *La religion*, París.
- Gaeta, G. (2006), "Jacob Taubes: mesianismo y fin de la historia", en *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, R. Mate y J. A. Zamora, eds., Rubí, pp. 13-26.
- Galindo, A. (2008), "Mesianismo impolítico", *Isegoría*, 39, pp. 239-250.
- Gullì, B. (2007), "The Ontology and Politics of Exception", en *Giorgio Agamben. Sovereignty & Life*, M. Calarco y S. DeCaroli, eds., Stanford, pp. 219-242.
- Heidegger, M. (2006) [1924], *El concepto de tiempo*, Madrid.
- Mate, R. (2006), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Rubí.
- Mills, C. (2008), "Playing with Law: Agamben and Derrida on Postjuridical Justice", *South Atlantic Quarterly* 107, vol. 1, pp. 46-62.
- Monod, J.-C. (2003), "Destins du paulinisme politique: K. Barth, C. Schmitt, J. Taubes", *Esprit*, pp. 113-124.

## Lecturas contemporáneas de la concepción paulina de la ley

Schmitt, C. (2009) [1922], *Teología política*, Madrid.

----- (2002) [1950], *El nomos de la tierra*, Granada.

Taubes, J. (2007) [1987], *La teología política de San Pablo*, Madrid.

Taylor, M. C. (2007), *After God*, Chicago.

Thurschwell, A. (2005), "Cutting the Branches for Akiba: Agamben's Critique of Derrida", en *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's «Homo Sacer»*, Andrew Norris, ed., Durham y Londres, 2005, pp. 173-197.

Žižek, S. (2003), *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, Cambridge (MA).